

# *Fides qua – Fides quae,* la permanente “circumincisión”

---

César Izquierdo

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

PAMPLONA

**RESUMEN** La fe es un acto único, un acto humano de gran densidad y, al mismo tiempo un don de Dios. En él percibimos una interrelación, una “circumincisión” entre la “*fides qua*” y la “*fides quae*”. En primer lugar, en el acto de fe ya dado. No comprender este equilibrio ha tenido algunas consecuencias negativas para la teología y la predicación. En segundo lugar, en el camino que lleva a la fe, mostramos la relación de los elementos objetivos y subjetivos, la ayuda que se prestan inteligencia y voluntad, en el hombre concreto, con su apertura al ser, con su búsqueda y sus anhelos.

**PALABRAS CLAVE** *Fides qua*, *fides quae*, circumincisión.

**SUMMARY** *The Fides quae creditur and the Fides qua creditur represent the poles around which the act of Faith is articulated. Fides quae refers to the revealed Mysteries expressed in themselves and through statements (of Faith or as dogma). Fides qua means everything a human being puts into play in the act of believing. Between Fides quae and Fides qua no separation can exist, and the “dialectic” may only be fully understood by means of the “circumincision” between the two.*

**KEYWORDS** *Act of Faith, Christian Mysteries, Fides qua, Fides quae.*

En 2008 envié a un editor el original de un libro sobre la fe, que contenía un epígrafe con el título que encabeza este mismo artículo: “*Fides qua, fides quae*”. Al poco tiempo recibí su respuesta haciéndome notar que un título así sería una rémora para la deseada difusión de la obra, porque para la gente no significa nada. Cambié el título anterior por “*La fe como acto y como contenido*”<sup>1</sup>.

---

1 C. IZQUIERDO, *Creo, creemos ¿Qué es la fe?* (Rialp, Madrid 2008) 45.

Sin duda la nueva formulación era más comprensible para el público general de nuestros días, nada habituado a las fórmulas latinas más elementales. Pero ese cambio tenía un precio que consistía en una pérdida de significado respecto de la fórmula agustiniana<sup>2</sup>.

La expresión "*fe como acto y como contenido*" pone ante los ojos sobre todo un aspecto estático de la fe, ese que designan los sustantivos. En cambio, las expresiones latinas *fides quae*, *fides qua* solo se pueden entender dinámicamente como lo muestra el hecho de estar incompletas, de necesitar algo más para tener sentido; necesitan el verbo de acción (*credere*) que se atribuye tanto al sujeto como al objeto del acto de fe, expresando de ese modo su mutua implicación. En la *fides quae creditur* está presente el acto del creer, y en la *fides qua creditur* no se puede prescindir del contenido de la fe aunque lo significado de manera inmediata sea el acto del sujeto; de ese modo la fe es *fides qua creditur fides quae creditur*: la fe con la que creemos en la fe que creemos.

En este trabajo afrontaremos la relación entre *fides qua* y *fides quae* bajo dos aspectos. En el primero, se tratará de presentar su mutua relación en el acto de fe explícito. Dando por supuesto que no pueden existir separadas, se analizará lo que sucede cuando el equilibrio entre ellas no se mantiene, o cuando se privilegia una a costa de la otra. El segundo momento atenderá a su interacción en el itinerario que siguen los hombres para llegar a la fe. Aunque la distinción *fides quae-fides qua* pueda parecer a algunos premoderna en el sentido de que pasa por encima de la problemática del sujeto y el objeto tal como la ha radicalizado la filosofía desde el siglo XVII, no por ello, sin embargo, es falsa ni inadecuada; al contrario, debidamente explicada la *fides qua* y la *fides quae* ofrecen perspectivas de renovación y de salvaguardia de la teología de la fe.

## I. "FIDES QVAE": LOS MISTERIOS CRISTIANOS

En nuestro tiempo, la teología de la fe necesita fundamentar especialmente el aspecto de la *fides quae creditur*, es decir, de todo aquello —que en

2 Las expresiones *fides quae*, *fides qua* proceden, en efecto, del santo de Hipona. S. Agustín, *De Trinitate* 13, 2.5: "...aliud sunt ea quae creduntur, aliud, fides qua creduntur. Illa quippe in rebus sunt... haec autem in animo credentis est".

último término tiene que ver con la verdad— para lo que el acto de creer es una respuesta. Dicho de otra manera: hoy es necesario subrayar el aspecto "objetivo" de la fe. El hiperdesarrollo de la diversas propuestas filosóficas y culturales al servicio del sujeto, ha provocado que hablar de un "contenido" de la fe aparezca como una posición débil y antigua, o incluso interesada. Y sin embargo, sin *fe que es creída*, el acto de creer no lograría despegarse del suelo de la propia inmanencia. Esta *fides quae creditur* se refiere en primer lugar a los misterios cristianos y, a partir de ellos, a las fórmulas dogmáticas que los expresan.

De manera general puede afirmarse que la *fides quae* se refiere a "la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana que se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación" (DV 2). La verdad de la revelación divina se identifica con Cristo, y Cristo es de manera fundante, original y plena la *fides quae creditur*.

La relación de Cristo con la verdad ha recibido una expresión bastante radical en la encíclica *Fides et Ratio* cuando afirma: "La Verdad, que es Cristo, se impone como autoridad universal que dirige, estimula y hacer crecer (cf. Ef 4,15) tanto la teología como la filosofía"<sup>3</sup>.

Así expresada —la verdad creída es Cristo—, la relación *fides quae* (Cristo) y *fides qua* es perfectamente aceptada. Se trata de un encuentro personal en el que el creyente acepta a Cristo y entra en comunión con Él. Pero el encuentro con Cristo en la fe no es un movimiento ciego, sino que es también encuentro con el Logos, con la verdad que es el mismo Cristo (cf. Jn 14,6) y por tanto está lleno de racionalidad. Por esta razón, en el encuentro con Cristo, la racionalidad humana experimenta su más amplia apertura, aquella que va más allá del nivel meramente cognoscitivo. Ésta es la explicación de que la inteligencia encuentre abundantes elementos de verdad y de libertad en el acto de creer. Si la verdad es Cristo, el encuentro con Él da acceso a una mina de conocimiento y de aceptación, también racional, que se presenta al hombre como una necesidad.

Una interpretación de matriz protestante que ha sido asumida acríticamente por algunos católicos, invita a no ir más allá de la palabra bíblica y reducir el objeto de la fe, la *fides quae*, a lo que queda expresado en palabras de la Es-

---

3 JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio* 92.

critura. Toda continuidad entre los textos bíblicos y la racionalidad humana es descartada como sospechosa de contaminar la pureza de la palabra de Dios. Esta es la vieja cuestión de la helenización a la que se refirió Benedicto XVI en su célebre discurso en la universidad de Ratisbona<sup>4</sup>. En la interpretación de K. Barth, la distinción *fides quae* - *fides qua* —que pertenecen a la “escolástica protestante”<sup>5</sup>— “solo puede servir para significar la dialéctica del contenido objetivo y del contenido subjetivo de la fe [...] define el problema fe - objeto de fe sin aportar argumentos para resolverlo porque toda la cuestión consiste en saber qué se debe entender por *fides qua*”<sup>6</sup>. Y concluye que la *fides quae* “es el objeto por relación al cual aquella (la “*fides qua*”) es *fiducia*”<sup>7</sup>.

El misterio de Cristo como núcleo esencial de la *fides quae* se prolonga en el misterio de Dios y en el misterio del hombre tal como los revela el mismo Cristo. De hecho puede afirmarse que el contenido de la fe, su objeto, son los misterios revelados. A su vez, los misterios de la fe aparecen expresados en las fórmulas dogmáticas en las que la Iglesia ha acuñado la fe que ella misma profesa. Ambas realidades —misterios y dogmas— merecen ser examinadas desde el punto de vista del acto cristiano de creer.

Los misterios son realidades divinas que contienen y manifiestan la verdad soberana de Dios y de su amor por los hombres. El conocimiento del misterio de Dios es posible porque Dios mismo —el *Deus absconditus*— ha abierto su intimidad y se ha auto-revelado. El Dios escondido se ha hecho Dios revelado, tal como afirma san Pablo en la carta a los Romanos, al referirse a “la revelación del misterio mantenido en silencio por tiempos eternos” (Rm 16,25). La automanifestación de Dios a través de la palabra y de su intervención en la historia de los hombres nos permite conocer más el misterio de Dios y responder también con nuestra propia palabra.

Así pues, el Dios escondido es misterio para confesar y adorar; pero —se debe añadir inmediatamente— es también para conocer. El misterio de Dios es fuente inagotable de revelación. Dios manifiesta su misterio —se manifiesta— en la historia, pero nunca dejará de ser misterio, y solo al final —en su culminación escatológica— se nos manifestará plenamente. El misterio de

---

4 BENEDICTO XVI, *Discurso en la Universidad de Ratisbona* (12.IX.2006)

5 K. BARTH, *Dogmatique*, I, 1 (Labor et Fides, Genève 1953) 228

6 *Ibid.*

7 *Ibid.* 229.

Dios expresa la absoluta transcendencia, soberanía y libertad de Dios, que no puede ser reducido a un ser del mundo, ni siquiera a una mera causa primera; ni, por otra parte, el hombre puede aspirar a llegar por sí mismo a una comunicación espiritual de “tú” a “tú” con Dios. La revelación, en consecuencia, solo puede ser una donación amorosa de Dios que nunca está del todo “disponible” para el hombre.

De este modo, la comprensión de la *fides quae* a partir de los misterios impide limitar su alcance al hecho de ser *medida* del conocimiento de fe. Es medida, pero es algo más. La revelación del misterio de Dios nos permite saber más sobre Dios, y lo primero que nos enseña es que Dios es infinitamente más grande que nuestra comprensión y que nuestras palabras; que el misterio es realidad que envuelve a quien se adentra en él por la fe; que se debe confesar y al mismo tiempo contemplar y adorar en silencio; que se debe celebrar haciendo actual y eficiente lo que el misterio expresa y realiza. El misterio es el alma de la revelación, en la que permanece aquél. Y así, junto a la afirmación y junto a la confesión, debe hallarse la alabanza del silencio: “*ipsum silentium laus tua*”<sup>8</sup>.

Así pues, el conocimiento —incluido el conocimiento de la fe— no es la suprema instancia de acercamiento a los misterios, porque la realidad —en general, y de modo supremo la de los misterios— va más allá de lo que el conocimiento puede alcanzar. El fondo último de la realidad es inexpressable, y se requiere el amor para ponerse en el nivel de comprensión y acogida. Junto a la fe que conoce está la fe que adora en silencio, la fe que se introduce existencialmente en los misterios a través de la celebración litúrgica, la fe que ama. El amor no niega el conocimiento, pero establece límites a su pretensión de dominio. El amor, que forma parte del misterio de la persona, es la fuerza que impulsa a abrirse y entregarse como don, admitiendo de ese modo un orden de realidad que atrae y envuelve a quienes se acercan a ella. Por esa razón, la *fides quae creditur* nunca es algo que, una vez que se le ha dado, se convierta en posesión para el creyente. No poseemos la fe, sino que ella se adueña de nosotros poniéndonos en la disposición de responder de manera absolutamente original o inesperada a lo que nos presenta o pide.

---

8 S. TOMÁS DE AQUINO, *In Boet. de Trinitate*, I, q. 2 a. 1 arg. 6

## II. "FIDES QUAE": LOS DOGMAS

Los misterios que constituyen el contenido de la fe se transforman en elementos de la confesión de fe al ser expresados en fórmulas kerigmáticas o dogmáticas. Estas segundas son las que precisan de una cierta justificación ante la sospecha de que una *fides quae* que consista en fórmulas humanas no puede pretender un asentimiento como el que merece la palabra de la Escritura.

Es cierto que no se deben identificar ingenuamente el dogma y la Palabra de Dios. Pero tampoco hay entre ellos un foso imposible de cruzar. El conocimiento humano tiene la capacidad de captar la revelación de Dios, y de expresarla a través del lenguaje. Sólo así se puede hallar el punto de equilibrio que permite evitar, por un lado, una identificación indebida entre el dogma y la verdad de Dios, y, por otro, cualquier forma de agnosticismo teológico.

Los dogmas se dan siempre en forma de proposiciones y de formulaciones; es decir, expresan lingüísticamente un contenido de la revelación. La adecuación entre la formulación lingüística y el contenido de fe que expresa nunca es total porque no es posible que una fórmula creada exprese la realidad increada, o que palabras contingentes transmitan toda la verdad de los misterios divinos. Ahora bien, el principio de la no-adecuación total tiene un significado ambivalente, como aparece con claridad en la afirmación tomasiana de que el acto de fe no se refiere a las palabras, sino a su contenido (*actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem*)<sup>9</sup>.

Por un lado es cierto que el *enuntiabile* y la *res* (fórmula y misterio o realidad divina) no se identifican, sino que entre ellos hay una distancia. Al mismo tiempo, sin embargo, esa distancia no puede ser tanta que la relación entre la expresión y el contenido no admita ser calificada de verdadera o falsa, como proponen algunos para quienes, en lugar de verdad se debería hablar de conveniencia<sup>10</sup>. Si ante la fijación terminológica de los misterios no se debe plantear la cuestión de la verdad sino la de la de mayor o menor conveniencia, se está dando un acercamiento a la teoría que reduce el dogma a la categoría de expresión simbólica. Ahora bien, si la naturaleza de los dogmas fuera simbólica, entonces estaría sometida a la cultura en la que ese símbolo tiene

9 *Id.*, *Summa Theologiae*, II-II, q.1, a.2 ad 2.

10 K. RAHNER - K. LEHMAN, "Kerigma y dogma", en: *Mysterium Salutis* 1/2 (Cristiandad, Madrid 1969) 778.

sentido, y deberían cambiar con el mismo ritmo con el que cambia la cultura. ¿Sería justo seguir hablando entonces de *fides quae* si por ella entendemos algo más que una realidad nebulosa cuya razón de ser consistiría en ser *objeto* que fundamenta la confianza<sup>11</sup>?

Frente a lo anterior es preciso decir con claridad que los dogmas son afirmaciones de una realidad conocida, susceptibles, por tanto, de un juicio verdadero. Los dogmas son verdaderos porque la revelación divina está abierta al conocimiento, y porque el lenguaje tiene un alcance metafísico. Ambos —apertura de la revelación al conocimiento y alcance metafísico del lenguaje— son consecuencias de la estructura analógica de la realidad. El misterio de Dios no se sitúa más allá de toda afirmación humana que manifiesta un conocimiento real. Ya por la creación, pero de un modo más claro por la Encarnación, Dios se ha hecho accesible al hombre, al que ha dado a conocer su verdad, permaneciendo al mismo tiempo libre e inabarcable en su misterio. Por eso, la comprensión de los dogmas debe ser siempre comprensión analógica. Sólo de esta manera se justifican, no sólo los dogmas, sino también —aunque sea a otro nivel— la teología, e incluso el carácter noético de la revelación.

Dicho todo lo anterior, es igualmente cierto que tampoco los dogmas como elementos de la *fides quae* se pueden separar de las demás instancias que intervienen en el acto de fe. O, con otras palabras, los dogmas tienen una esencial relación con la vida, y no son simples enunciados de la realidad. Así lo expresó el filósofo Maurice Blondel cuando escribió: "Existe... una *circuminsesión* de la realidad vivida y del dato dogmático"<sup>12</sup>. Ésta ha sido, por lo demás, la perspectiva en la que el *Catecismo de la Iglesia Católica* se ha referido a los dogmas: "Existe un vínculo orgánico entre nuestra vida espiritual y los dogmas. Los dogmas son luces que iluminan el camino de nuestra fe y lo hacen seguro. De modo inverso, si nuestra vida es recta, nuestra inteligencia y nuestro corazón estarán abiertos para acoger la luz de los dogmas de la fe"<sup>13</sup>.

11 H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*. I. *Apparition* (Aubier, Paris 1965) 109: "... la fe no significa sobre todo el acto subjetivo de fe (*fides qua*), sino que comprende también todo el contenido (*fides quae*) que este acto tiene por objeto, y a partir del cual puede ser explicado y justificado. El paso al aspecto objetivo de la fe se cumple ya en san Pablo (Rm 10, 8; Ga 1, 23; 3, 25; 6, 10, etc.)."

12 M. BLONDEL, *Lettres Philosophiques* (Aubier, Paris 1961) 252.

13 *Catecismo de la Iglesia Católica*, 89.

### III. LA "FIDES QUA"

El sujeto con toda su capacidad de respuesta y compromiso se muestra en la *fides qua*, es decir en el acto y movimiento por el "el hombre se entrega entera y libremente a Dios, y presta "a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad", y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por Él"<sup>14</sup> (DV 5).

Al cobijar bajo ella todos los aspectos subjetivos, la *fides qua* ha experimentado una aceptación y un desarrollo extraordinarios, que no se ven afectados por la crisis de la verdad. Más bien al contrario: todos los elementos subjetivos del acto de fe han encontrado una gran comprensión incluso en personas ajenas a cualquier visión religiosa de la existencia. En efecto, la fe en cuanto manifestación de la espontaneidad del sujeto y de su capacidad de reaccionar ante determinados estímulos cabe dentro de la normalidad de los fenómenos psicológicos, culturales y sociales. El precio que en estos casos se paga es, naturalmente, el vaciamiento de su dimensión religiosa en cuanto ésta implica relación con la trascendencia.

Encontramos un ejemplo de esta aceptación con condiciones en un autor como el italiano N. Bobbio conocido por mostrar una actitud abierta a la fe, eso sí, con la condición de que no pretenda ir más allá del propio creyente. "La respuesta que da la fe tiene la función de consolar", afirma<sup>15</sup>. Si se quedara ahí, la función de la fe debería ser reconocida. Pero el hecho es que no se queda ahí, sino que, prosigue, se atribuye también la función de "revelar" verdades sobre problemas a los que no llega el saber común: la creación, la inmortalidad del alma. Pero en realidad, sigue afirmando, "la fe no responde a las preguntas; solo puede evitarlas. Esta es su ventaja y su debilidad, al menos frente a las personas que piensan que la única luz legítima con la que podemos decir sí o no, verdadero o falso, es la razón"<sup>16</sup>.

El acto de fe definido exclusivamente como *fides qua*, como mero acto de un sujeto solo tiene relación con la conciencia individual, y no con un testimonio exterior o una revelación que acontezca fuera de la propia interioridad. Las razones que apoyan esta fe son subjetivamente suficientes, pero objetiva-

---

14 Const. Dogm. *Dei Verbum* 5.

15 N. Bobbio, "Religione e religiosità": *MicroMega* 2 (2000) 9.

16 *Ibid.*, 11.



mente indemostrables. Dependen totalmente de la voluntad, para la que no hay otra autoridad que la autonomía moral del sujeto, por lo que permanece cerrada sin que pueda abrirse a una auténtica relación con el conocimiento racional. La causalidad absoluta de la voluntad o de la afectividad en el creer hace imposible esa comunicación con la ciencia o la racionalidad intersubjetiva. Esta es, en último término, la teoría de Kant para quien la fe se refiere a algo que no se puede probar ni comunicar universalmente, porque responde a un acto de voluntad que suple la insuficiencia de argumentos racionales.

En el ámbito propiamente teológico y catequético también ha tenido lugar una progresiva apreciación de la *fides qua* que era, sin duda, necesaria después de que la apologética hubiera subrayado casi de manera exclusiva el carácter noético de la fe (la *fides quae*, en consecuencia). En ese proceso, sin embargo, no siempre se ha mantenido de manera apropiada la necesaria relación con la *fides quae*. Algunos aspectos del desequilibrio a que eso ha conducido se han manifestado a tres niveles: la presentación de la fe como sentido dejando en segundo plano la verdad; la fe interpretada como experiencia; y la fe en cuanto delimitada por el diálogo.

## 1. LA FE COMO SENTIDO

La distinción entre sentido y verdad y la alternativa que se acabó planteando entre ellos apareció inicialmente en el ámbito de la filosofía del lenguaje. El *sentido* venía dado por la coherencia interna del discurso respecto del sujeto, independientemente de que fuera verdadero o no lo que se expresa mediante ese lenguaje. La verdad de un lenguaje, en cambio, se daba cuando lo que en él se expresa responde a la realidad, es decir, cuando no sólo goza de coherencia interna porque es inteligible, sino porque además se refiere a lo real, porque responde no solo a las leyes del discurso sino también a la realidad de lo expresado. Esa distinción sería inobjetable si no hubiera tenido lugar una progresiva disolución de la verdad en el sentido, hasta el punto de que en muchos casos ha desaparecido la verdad en cuanto expresa la correspondencia del conocimiento con la realidad.

En una dirección distinta a la anterior, se ha desarrollado la cuestión metafísica del sentido, formulada radicalmente en la pregunta heideggeriana "Por qué el ser en lugar de la nada". Esta por su parte ha derivado a la cuestión an-

tropológica por el sentido de la vida humana, que ha despertado una poderosa reflexión sobre el significado y alcance de la existencia humana. Un derivado final de la pregunta por el sentido es la versión psicológica que se pregunta por el sentido, o simplemente reacciona ante el sentido que percibe en algo determinado que se experimenta en una situación concreta. La expresión “no me dice nada” acaba siendo con frecuencia la razón definitiva para descartar algo.

La necesidad de presentar la fe con sentido supone un desafío para la teología y para la catequesis que no pueden prescindir de esta cuestión. Una fe que no fuera capaz de presentar el verdadero sentido que el hombre necesita, no tendría posibilidad de difundirse, lo mismo que una fe que fuera completamente ininteligible. Ese es sin duda un reto para la teología y la predicación cristianas: mostrar que en la verdad de Cristo se encuentra la respuesta que el hombre espera y necesita a las grandes cuestiones que componen el “sentido de la existencia”. Al mismo tiempo, se debe superar la tentación de perseguir de tal modo el sentido de la fe que se acabe acomodando todo a lo que parece ofrecer un mayor sentido —que muchas veces será superficial— aun a costa de la verdad.

## 2. LA FE COMO EXPERIENCIA

La fe cristiana siempre ha sido amiga de la experiencia, tanto por su aprecio al conocimiento sensible (los sentidos son el inicio necesario del conocimiento) como por el aspecto experiencial o afectivo del conocimiento que ha sido siempre una etapa del desarrollo religioso de las personas. Cuando, en el siglo XIV, N. Cabasilas escribía: “conocer experimentalmente es captar la palpitante emoción del objeto”<sup>17</sup> estaba expresando de modo certero el conocimiento vivo que el hombre puede alcanzar de Dios, de las personas y de las cosas. La relación entre fe y experiencia la subraya todavía más intensamente san Anselmo cuando escribe que el que no cree carece de experiencia, y el que no tiene experiencia no conoce<sup>18</sup>.

---

17 N. CABASILAS, *La vida en Cristo* (Rialp, Madrid 1999) 83.

18 S. ANSELMO, “*Qui non crediderit, non experietur; et qui expertus non fuerit, non cognoscat*”: *Opera omnia*, vol 1, ed.

F. S. SCHMITT, EDINBURGH: Thomas Nelson & Sons, Ltd (1946) 284.

Sin embargo, la aplicación de la experiencia como categoría hermenéutica para la comprensión de la fe (lo cual afecta también a la revelación) no se hizo en la teología católica hasta finales del siglo XIX y comienzos del XX, en el tiempo del modernismo. En este punto, el movimiento modernista no era, por lo demás, original, sino deudor de la teología protestante. De manera clara, la experiencia no tuvo acogida en la teología católica hasta avanzado el siglo XX, con la obra pionera de J. Mouroux<sup>19</sup>. Tras el Vaticano II, la experiencia entró de lleno en textos teológicos y catequéticos, en los que en ocasiones no aparecía suficientemente depurada de la carga anti-racional con la que la presentaban diversos obras y autores, y por tanto, sin el necesario discernimiento<sup>20</sup>. La contraposición entre experiencia y verdad —con la consiguiente sustitución de la verdad por la experiencia— ha sido posteriormente un *factum* de cuyas consecuencias no siempre se ha sido consciente. A pesar de la advertencia de H. G. Gadamer de que “el concepto de experiencia, aunque parezca una paradoja, es uno de los menos claros que poseemos”<sup>21</sup>, ha sido asumido de manera insuficientemente crítica por parte de teólogos que buscaban la revitalización de la teología de la revelación<sup>22</sup>. En otros casos, la experiencia como categoría cognoscitiva estaba más elaborada desde un punto de vista especulativo, —por ejemplo la rahneriana experiencia trascendental— pero no por ello dejaba de plantear interrogantes de fondo<sup>23</sup>.

La experiencia es un elemento esencial de la fe, pero no la constituye esencialmente. La fe, como la revelación, no precede a la experiencia y no puede ser objeto de experiencia propiamente dicha (como tampoco puede serlo la gracia o el efecto de los sacramentos). Sin embargo la experiencia de la fe es real en cuanto vida a partir de la fe: porque se cree, se tiene experiencia de la fe.

---

19 J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne* (Aubier, Paris 1951).

20 C. IZQUIERDO, “La experiencia en la teología española”: *Revista Católica Internacional Communio* 18 (1996) 363-382.

21 H. G. GADAMER, *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca 1979) 401.

22 Un ejemplo de esto fue en su momento la obra *Fundamental Theology* (1981), de G. O'COLLINS, en la que la experiencia se considera categoría irrenunciable, pero después no se acaba a llegar a conclusiones claras sobre la naturaleza de la revelación comprendida principalmente como experiencia.

23 Cfr. las observaciones de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El don de Dios* (Sal Terrae, Santander 1991) 396-399.

### 3. FE Y DIÁLOGO

El desarrollo del diálogo en la teología católica ya en los años que precedieron al Vaticano II encontró un reforzamiento en la enseñanza de Pablo VI (sobre todo en la encíclica *Ecclesiam suam*, 1964) y en los propios documentos conciliares. A partir del concilio, el diálogo es un elemento esencial de la acción evangelizadora de la Iglesia. A través del diálogo es posible encontrar puntos de encuentro en el ámbito ecuménico, religioso y cultural. Ha constituido, por ello, un campo de especial significado para la presentación de la fe y ha promovido la confluencia de posiciones. Algunos han interpretado el diálogo como la expresión propiamente dicha de la fe, lo cual les ha llevado a buscarlo por encima y a costa incluso de la presentación auténtica de la fe. Esta actitud la ha formulado con claridad el filósofo italiano G. Vattimo: "No decimos que nos hemos puesto de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que hemos encontrado la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo"<sup>24</sup>. En perfecta continuidad con ello, el mismo Vattimo propone que se entienda el cristianismo más como un acto de amor que como revelación de la verdad<sup>25</sup>.

La identificación total entre fe y caridad con la preeminencia de esta última, tal como la propone Vattimo, llevaría a una disolución de la *fides quae* que en un diálogo sin más reglas que las del encuentro mutuo, sólo serviría de obstáculo. El precio que se pagaría, en todo caso, sería la pérdida no solo de la verdad sino de la trascendencia de la fe e incluso de la religiosidad. El verdadero diálogo, sin embargo, tiene como base la verdad de la fe.

### IV. "FIDES QUAE", "FIDES QUA" EN EL CAMINO HACIA LA FE

Queda ahora la tarea de presentar las relaciones entre *fides quae* y *fides qua* en una perspectiva dinámica, no tanto en cuanto dimensiones del acto de fe formado sino atendiendo al papel que ambas desempeñan en el camino hacia la fe. A ese camino se refería Benedicto XVI en una catequesis en el Año de la fe:

<sup>24</sup> R. GIRARD – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (Transeuropa, Massa 2006) 32.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 26.

En las catequesis de este *Año de la fe* desearía ofrecer una ayuda para realizar este camino, para retomar y profundizar en las verdades centrales de la fe acerca de Dios, del hombre, de la Iglesia, de toda la realidad social y cósmica, meditando y reflexionando en las afirmaciones del Credo. Y desearía que quedara claro que estos contenidos o verdades de la fe (*fides quae*) se vinculan directamente a nuestra cotidianeidad; piden una conversión de la existencia, que da vida a un nuevo modo de creer en Dios (*fides qua*). Conocer a Dios, encontrarle, profundizar en los rasgos de su rostro, pone en juego nuestra vida porque Él entra en los dinamismos profundos del ser humano<sup>26</sup>.

El filósofo francés Maurice Blondel (1861-1949), cuya contribución a las nuevas perspectivas teológicas sobre la fe ha sido considerada como "decisiva"<sup>27</sup>, ha hablado —apoyándose en el "método de la providencia" de Dechamps— de un hecho exterior y un hecho interior que concurren en la génesis del acto de fe<sup>28</sup>. En ellos aparecen una vez más los dominios de la objetividad y de la subjetividad a los que corresponderían respectivamente el mensaje a creer (el Evangelio) y las disposiciones interiores. El hecho exterior es la revelación positiva, en tanto que el hecho interior viene constituido por la gracia, la buena voluntad práctica, la vida recta, la docilidad a las inspiraciones infusas, etc.

El hecho interior y el hecho exterior están mutuamente destinados. En el hombre hay un pre-sentimiento de algo que le viene de fuera, una especie de espera, un deseo de algo relacionado con sus necesidades y que se intuye que será fuente de plenitud. Por esa razón, cuando ambos —hecho interior y hecho exterior— confluyen, el encuentro da lugar a una interacción: el hecho exterior se recibe como don que interpreta al sujeto, a su necesidad y a su anhelo, marcando el verdadero significado de la espera y de la plenitud a que aspiraba. El resultado es que el hecho exterior es la respuesta plena a las expectativas del hecho interior, al mismo tiempo que va más allá de ellas de ma-

26 BENEDICTO XVI, *Audiencia* (17.X.2012).

27 L. SARTORI, "Fides qua-fides quae". *Studia Patavina* 42 (2002) 109.

28 Me he ocupado de esta cuestión en: C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología* (Eunsa, Pamplona 1999) 213-228; "Le 'surnaturel anonyme' et la foi. Les articles de Blondel signés F. Mallet": *Annales Theologici* 16 (2002) 355-379. En este epígrafe y en el siguiente retomo algunas ideas de esos trabajos.

nera que nunca puede quedar reducido a la función de dar satisfacción a lo que el sujeto necesita. A su vez, el hecho interior pone de manifiesto el sentido que tiene la verdad que se recibe del exterior. El encuentro de estos dos hechos hace que la revelación y la gracia no sean algo que viene simplemente desde fuera, sino que son realmente para nosotros realidades que nos afectan, tanto si las aceptamos como si las rechazamos.

Por la acción del hecho interior y del hecho exterior, el acto de fe presenta la doble característica de ser a la vez asentimiento y adhesión y entrega confiada. Es asentimiento porque el don recibido en la revelación pide sobre todo la acogida fiel que lleva a conformar las facultades con el contenido de ese mensaje que incluye una comunicación de verdades divinas. El asentimiento de la fe supone un ir más allá del propio conocimiento o experiencia para aceptar la verdad recibida y atenerse fielmente a ella. Pero esta verdad no se dirige solamente a la mente o a la confesión en la Iglesia, sino a todo el sujeto. Las verdades no son sino la articulación de un Hecho fundamental que es Cristo, el cual se prolonga en el "hecho" de la Iglesia<sup>29</sup>. Por eso, la fe es encuentro con Cristo en quien acontecimiento y sentido confluyen de manera única.

Cristo no representa simplemente alguien respaldado por una autoridad exterior al hombre sino que se muestra como el verdadero sentido de la vida humana. Él ha asumido en plenitud la existencia humana y ha mostrado al hombre la necesidad radical de su relación con Dios. Su enseñanza es luz que guía al hombre por derroteros de plenitud existencial y moral. Al asumir el dolor y la muerte ha dejado patente para el hombre que son camino de salvación cuando se viven con esperanza y amor. Como enseña el Vaticano II: "Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta obscuridad"<sup>30</sup>. En último término, Cristo "manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación"<sup>31</sup>.

---

29 Cf. G. JIN-SANG KWAK, *La foi comme vie communiqué. Fides qua et fides quae chez Henri de Lubac* (Desclée de Brouwer, Paris 2011)160-176.

30 *Gaudium et Spes* 22.

31 *Ibid.*

## V. LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD EN LA FE

El acto de fe es un acto de toda la persona, como ya se ha mostrado antes. Pero eso no impide que se examine concretamente cómo actúan la inteligencia y la voluntad en la aparición y formación de la fe.

El esquema apologético clásico hacía corresponder fundamentalmente —aunque no exclusivamente— la acción de la inteligencia con la *fides quae*, y la de la voluntad con la *fides qua* con el resultado de separar la acción de ambas como si se tratara de actos netamente distintos. Según eso, la inteligencia examinaba la revelación hasta llegar al juicio de credibilidad en el que se reconocía que no solo no es contraria a la razón, sino que es digna de ser creída. Posteriormente, el sujeto, a través de la voluntad descubría el bien contenido en esa misma revelación hasta el punto de que prestarle asentimiento constituía un deber. La consecuencia inevitable era que al seguir un pensamiento disyuntivo y relacionar a la fe con la inteligencia o con la voluntad se acababa llegando a una forma de exclusivismo que no hace justicia a la realidad plena de la fe. En este tipo de argumentación intervenía una razón analítica que ofrecía una justificación teórica de la fe, es decir de su naturaleza intelectual con sus características de universalidad y necesidad.

La propuesta de otros autores, como Blondel y Rousselot, que deseaban vivificar el acto de fe mostrando más su unidad que sus elementos, perseguía más la síntesis que el análisis de la credibilidad, llegando a hablar de una "razón sintética implícita"<sup>32</sup> que tenía como objetivo ocuparse de la génesis de la fe, de la conversión concreta, y no sólo de una pretendida justificación teórica. Importaba, por tanto, no sólo fundamentar la posibilidad o la realidad en sí de la revelación, sino llegar a mostrar su "necesidad para nosotros"<sup>33</sup>.

La "razón sintética implícita" tiene por objeto elementos múltiples que no son estados intelectuales sino de otro orden, que adquieren una influencia decisiva de cara a la fe y que, sin embargo, escapan a la conciencia directa. Según esta propuesta, el método apologético debe atender sobre todo al sujeto. La verdad tiene siempre un aspecto interior que comunica con el sujeto y, en consecuencia, la apologética debe tratar de conocer lo que determina interiormente a la fe, lo cual va siempre más allá de las puras razones teóricas. Con

32 Cf. C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe*, 217.

33 M. BLONDEL, *Carta sobre Apologética*. Introd. y trad. de JUAN MARÍA ISASI (Universidad de Deusto, Bilbao 1990) 28-29.

ello se pone de manifiesto, en último término, el carácter pleno, totalizante de las relaciones del hombre con la revelación y con la fe.

En la misma línea de una concepción sintética de la credibilidad, aunque con un planteamiento diferente, está la postura de quienes, como Rousselot, defendían que la credibilidad no es un estadio intelectual consistente en sí mismo y previo a la fe, sino un aspecto del mismo acto de fe; distinguible por la reflexión, pero identificado en la realidad viviente del acto<sup>34</sup>. Según Rousselot, la luz de la fe puede efectuar la síntesis de unos indicios o motivos de credibilidad que sólo adquieren su verdadero valor a la luz del asentimiento al que se ordenan. La credibilidad, por tanto, consiste en captar la convergencia de indicios con la visión cristiana de la realidad que queda acreditada sobre la base de esos mismos indicios.

A la luz de lo anterior se entiende mejor la íntima relación entre la inteligencia y la voluntad en el camino hacia la fe y en el acto mismo de creer. Las ideas de Tomás de Aquino sobre el modo como tiene lugar el acto de fe proporcionan un fundamento para reconocer el papel de la voluntad. En la *Summa*, el Aquinate había afirmado: "Creer es el acto del entendimiento que asiente a la verdad divina por mandato de la voluntad movida por Dios a través de la gracia"<sup>35</sup>. Este acto del entendimiento queda, sin embargo, equilibrado porque la luz de la fe no actúa tanto por vía del entendimiento, como por vía de la voluntad<sup>36</sup>. Santo Tomás no llega a compartir la idea de Hugo de San Víctor de que el conocimiento en la fe no es más que la materia del asentimiento mientras que el amor sería su sustancia, pero reconoce más de lo que a veces se afirma, como se aprecia al fundamentar la certeza de la fe en el amor: "La certeza de la fe procede de algo que está fuera del campo del conocimiento; de algo que está en el ámbito del afecto"<sup>37</sup>. En este contexto adquiere un significado más profundo la afirmación tomasiana de que la caridad es la forma de la fe<sup>38</sup>.

34 P. ROUSSELOT, "Les yeux de la foi": "Recherches de Science Religieuse" 1(1910) 241-259; 444-475. Trad. esp. de F. MANRESA, *Los ojos de la fe* (Encuentro, Madrid 1994). Sobre el acto de fe en Rousselot, cf. JIN-SANG KWAK, *La foi comme vie communiqué*. *Fides qua et fides quae chez Henri de Lubac*, 25-41.

35 S. TOMÁS, *Summa Theologiae* II-II, q.2, a.9.

36 *Id.*, *In Boet. de Trinitate*, q.3, a.1 ad 4: "*Lumen fidei... non movet per viam intellectus sed magis per viam voluntatis*".

37 *Id.*, *In III Sent.* d. 23, q.2, a.2, q1a 1 ad 2.

38 *Id.*, *Summa Theologiae* II-II, q.4, a.3. En ese texto, S. Tomás trata de la caridad que hace que la fe sea *formada*, en oposición a la fe *informe*, es decir, a la virtud de la fe privada de la caridad.



Recogiendo las ideas de santo Tomás, hoy es común la presentación de la fe en íntima unión con la caridad<sup>39</sup>. La fe es, ciertamente, adhesión a lo revelado, pero lo es porque previamente se ha adherido al Revelador, a la persona de Cristo con una confianza personal y amorosa. La confianza en la persona de Cristo, se prolonga en la persona moral de la Iglesia. Esa afirmación no se puede entender, sin embargo, como si la fe dependiera de sentimientos vagos o de aspiraciones confusas. Los motivos del creer pueden ser estudiados de forma científica, siempre y cuando se entienda la ciencia no como algo aislado o separado, sino en perfecta unión con el problema del destino humano. Se trata ciertamente de un conocimiento que compromete, con profundas implicaciones morales, hasta el punto de que, al rechazarlo, se podría “pecar contra la luz”, según la célebre expresión newmaniana.

La voluntad no se limita, por tanto, a ordenar al entendimiento que acepte las razones del creer, sino que contribuye positivamente a “hacer ver” en el sentido amplio que es propio de la fe, la cual no se dirige solamente a lo que es visto o sabido, sino a una realidad viva que compromete, a Cristo y su revelación, en último término. Junto a los argumentos intelectuales hay también otros que proceden de la conciencia y de la libertad. De ese modo son vivificados los motivos humanos de credibilidad que, considerados en sí mismos, como algo aislado, son ineficaces. Blondel ha sintetizado este tipo de realidades afirmando que la voluntad propone espontáneamente a la inteligencia sus aspiraciones, sus tendencias, sus razones, como *bona sub specie veri*<sup>40</sup>. Y estas disposiciones ordenadas al bien son, en un cierto sentido, verdades que el entendimiento debe tomar en cuenta, ya que iluminan el destino al que el hombre está llamado.

---

39 Un ejemplo elocuente –y reciente– se encuentra en el *Mensaje* de Benedicto XVI para la Cuaresma de 2013 que trata “sobre la relación entre fe y caridad: entre creer en Dios, el Dios de Jesucristo, y el amor, que es fruto de la acción del Espíritu Santo”. En el mismo mensaje se recoge una cita de la encíclica *Deus caritas est* (n.1): “no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva... Y puesto que es Dios quien nos ha amado primero (cf. 1 Jn 4,10), ahora el amor ya no es sólo un “mandamiento”, sino la respuesta al don del amor, con el cual Dios viene a nuestro encuentro”.

40 Cfr. C. IZQUIERDO, *De la razón a la fe*, 224.

## VI. ¿"SOBRENATURAL ANÓNIMO"?

La *circumincession* entre *fides quae* y *fides qua*, que es lo que permite superar el extrinsecismo, llevó a M. Blondel a hablar incluso de un "sobrenatural anónimo" que viene a ser todo lo relacionado con el hecho interior en el que están contenidos la preparación, el impulso y todo lo que lleva a la acogida del hecho exterior que se presenta entonces como cumplimiento y plenitud de algo que está ya y actúa en el hombre<sup>41</sup>. Contra quienes sostienen que lo sobrenatural sólo existe para nosotros en la medida en que viene de fuera y es admitido por una voluntad refleja, Blondel defiende que lo sobrenatural está presente en nosotros en primer lugar como un hecho de conciencia, que es perceptible no en sí mismo (*ut est*), sino en sus efectos (*ut agit*). Lo sobrenatural que ha de ser reconocido explícitamente viene de fuera; pero de dentro proceden la luz que lo discierne y el amor que lo abraza. La realidad inmanente y anónima de lo sobrenatural no es pues ni un objeto de experiencia directa, ni tampoco una experiencia trascendental, sino que tiene que ver en primer lugar con los efectos internos de una praxis y de una acción. Se trata en suma de las disposiciones morales que, de hecho, no solo preparan como desde fuera, sino que son constitutivas y permanentes.

El carácter anónimo de lo sobrenatural se refiere precisamente al hecho de pertenecer al conocimiento implícito que impregna la forma concreta de vivir y de actuar. Lo sobrenatural anónimo es por eso de carácter práctico, y concierne al conjunto de opciones que corroboran la apertura y el impulso de la existencia hacia su plenitud con el encuentro de lo sobrenatural revelado y explícito.

Lo sobrenatural anónimo no implica una inmanentización del don gratuito de Dios, sino solamente el reflejo en el hombre de la llamada divina a la comunión con Dios que todo hombre ha recibido. El destino humano no es otro que el sobrenatural, y no hay un fin distinto para ninguna criatura humana. Esa vocación, o si se prefiere hablar así, elevación del hombre tiene unos reflejos en la propia experiencia y psicología humana que anhela el cumplimiento de esa llamada radical al encuentro y comunión con Dios. A toda esa realidad la podemos considerar como lo implícito vivido que no es, por

---

41 Cf. C. IZQUIERDO, "Le 'surnaturel anonyme' et la foi. Les articles de Blondel signés F. Mallet": *Annales Theologici* 16 (2002) 355-379.

tanto, un conocimiento sino el resultado práctico del fin para el que el hombre existe que no es otro que la comunión con Dios.

Cuando el hombre recibe la revelación divina, cuando accede a la verdad de la fe, se da un encuentro entre el don de fuera (*fides quae*) y la preparación interior (*fides qua*) de manera que ambas se interpretan mutuamente, se limitan y se enriquecen. El impulso de la vida se abre y acoge el hecho exterior porque la realidad que en éste se manifiesta se muestra como plenitud y cumplimiento de lo que ya actúa en el hombre.

De esa forma, el hombre no cree en fórmulas esotéricas o ininteligibles privadas de significado, sino que encuentra en ellas la respuesta a todo su dinamismo interior y su impulso a la realización personal. A la vez, la fe recibida (*fides quae*) interpreta auténticamente al sujeto, le orienta en su búsqueda y en sus anhelos y le muestra la auténtica e insospechada realidad de lo que buscaba y esperaba.

Una *fides quae* indiferente al acto de creer, que no contara con alguna preparación en el hombre llamado a creer, podría convertirse en ideología y derivar a alguna forma de fanatismo, al no percibir el proceso y el progreso de las acciones humanas en general, y del diverso itinerario hacia la fe que siguen las personas. Al mismo tiempo, una *fides qua* atenta más al acto del sujeto que al propio don revelado (*fides quae*) no tendría más alimento que el movimiento interior, se reduciría a espontánea autoposición privada de orden o fin propios, y no contaría con razones para la entrega plena, para el testimonio perfecto ni tampoco para la fidelidad que solo se apoya en la verdad.

## VII. EL SUJETO DE LA FE

El sujeto del acto de fe es la persona individual ya que solo ella puede decir "creo" en un acto en el que asiente y se adhiere plenamente a Cristo revelador y a su revelación. El encuentro entre la *fides quae* y la *fides qua* tiene lugar en el sujeto, en la persona.

Pero el acto de fe no es solamente acto personal, sino también acto esencialmente eclesial. El "creo" de la fe es el creo del individuo y, al mismo tiempo el creo de la Iglesia. No es el credo de creyentes aislados que confiesan individualmente su fe ("creo"), sino el del sujeto Iglesia que dice: "creemos". Así

lo expone sintéticamente el *Catecismo de la Iglesia Católica*: el “creo” con el que comienza el Símbolo de los Apóstoles “es la fe de la Iglesia profesada personalmente por cada creyente, principalmente en su bautismo”. El “creemos” de otros símbolos, como el niceno-constantinopolitano “se refiere a la fe de la Iglesia confesada por los obispos reunidos en Concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes”<sup>42</sup>. En todo caso, es la Iglesia la que dice creo y creemos, y es el creyente en la Iglesia el que confiesa también su fe personal y comunitaria en la vida y en el culto, y de esa fe da testimonio.

El “creo” de la fe es el creo del individuo y, al mismo tiempo el creo de la Iglesia. No es el *credo* de creyentes aislados. Santo Tomás lo hace notar muy bien: “La confesión de fe se entrega en el símbolo, como una confesión que se hace en nombre de toda la Iglesia, la cual está unida a Dios por medio de la fe”<sup>43</sup>. Es la Iglesia la que cree, la que confiesa a la Trinidad. En este sentido, la fe del creyente es una devolución, la respuesta a la entrega de la fe que la Iglesia hace a cada uno de sus miembros, como aparecía en la antigua liturgia<sup>44</sup>.

El “creo-creemos” de la fe expresa la indisoluble unidad del aspecto personal y eclesial en el acto de fe, no sólo en lo que parece evidente: que la fe del sujeto se dirige a la misma fe de la Iglesia (*fides quae*); sino también en el aspecto del acto propiamente dicho, de la *fides qua*. “El sujeto más adecuado al objeto de la revelación no es el individuo, sino la comunidad; más aún: es la Iglesia”<sup>45</sup>. Por el aspecto noético, de lo que se cree —de la doctrina— la *fides quae creditur* sitúa la fe en el plano de la ortodoxia de la Iglesia, en el plano de la realidad colectiva, objetivable y comunicable; si se toma en cuenta, en cambio, el aspecto existencial de la *fides qua* lo que aparece en primer lugar es la conversión y la salvación. “Pero ambos no podrían ser disociados: se unen en la profesión de fe del bautismo, en la que uno se ofrece a la catequesis de la Iglesia para comprometerse por la gracia regeneradora de Dios, en el camino de la vida eterna”<sup>46</sup>.

La relación entre la fe y la Iglesia no es extrínseca en el sentido de que el creyente deba aceptar la enseñanza de la Iglesia como una instancia externa

42 CCE 167.

43 S. TOMÁS, *Summa Theologiae* II-II, q. 1, a. 9 ad 3.

44 Sobre la *reditio symboli* de la liturgia bautismal, cf. A. HAMMAN, *Le Baptême d'après les Pères de l'Église* (Grasset, Paris 1962) 9-10.

45 L. SARTORI, “*Fides qua-fides quae*”. *Studia Patavina* 42 (2002) 110.

46 Y. M. CONGAR, *La fe y la teología* (Herder, Barcelona 1977) 109.

que determina su fe en virtud de una autoridad que viene de fuera. La obediencia de la fe no equivale a una fe de pura obediencia. Al creer en la Iglesia, el cristiano no recibe solamente la norma y el contenido de la fe, sino también la acción del Espíritu Santo que le impulsa a una interiorización personal de su fe. Esa interiorización no debilita la vinculación del creyente con la Iglesia porque sólo en la comunión eclesial la interioridad de la fe se ahonda y se desarrolla.

La Iglesia es sujeto de la fe, y en la Iglesia cada uno es sujeto, y no mero destinatario de lo que una entidad superior le dice que debe creer. Al creer *en* y *con* la Iglesia, el creyente edifica interiormente a la Iglesia, por la caridad y la fortaleza de los vínculos sacramentales, y también exteriormente. En este último sentido, hay que situar la fuerza significativa de la Iglesia que se hace más clara y patente por la coherencia entre la fe y la vida de los creyentes.

De lo anterior se concluye lo que es al mismo tiempo un presupuesto: que el creyente es sujeto de la fe en la medida en que forma parte de la "*comunión de los fieles*", y nunca separado de esa comunión.

## VIII. CONCLUSIÓN

El resultado final de la circumincisión entre la *fides quae* y la *fides qua* es un acto único e indivisible de confesión y al mismo tiempo de compromiso pleno que es el acto de fe. En el acto de fe hay escucha de la palabra, búsqueda de sentido, opción profundamente humana, gracia de Dios, respuesta con todo el ser y tener, disposición para el testimonio llegando hasta el martirio, entrega amorosa, certeza absoluta y tantas otras realidades que lo convierten en una realidad humana de gran densidad y, al mismo tiempo, don de Dios que ilumina y vivifica la existencia en el encuentro con Cristo.

Al final, ni la razón analítica ni la razón sintética tiene la última palabra, sino Dios que invita y el hombre que responde en el encuentro y en la unidad humano-divina de la fe.